

# Teologia e espiritualidade hoje: do divórcio ao romance

*Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa\**

## Resumo

Esse artigo é um resumo do que tratamos em nossa dissertação de mestrado. Nossa pesquisa versou sobre o divórcio entre a teologia e a espiritualidade no cristianismo ocidental do século XII em diante, que perdurou até o século XX. A partir de então, essa nefasta ruptura passa a ser seriamente questionada, denunciada. As vozes de alguns dos mais importantes teólogos hodiernos levantam-se em prol de uma nova unidade. Contudo, a teologia hoje, em pleno século XXI, ainda se vê em busca de paradigmas integradores, de um novo romance entre teologia e espiritualidade.

**Palavras-chave:** Epistemologia; Racionalismo; Teologia e espiritualidade; Integração.

## Theology and spirituality today: from divorce to romance

### Abstract

The present research is about the divorce between theology and spirituality in Western Christianity since the 12<sup>th</sup> century, which lasted until the 20<sup>th</sup> century. From then on, such disastrous rupture has been seriously questioned and denounced. The voices of some of the most important theologians of that century rise in defense of a new unity. However, even now, in the 21<sup>st</sup> century, theology is still in search of integrative paradigms, that is, a new romance between theology and spirituality.

**Keywords:** Epistemology; Rationalism; Theology and spirituality; Integration.

## Teología y espiritualidad hoy: del divorcio al romance

### Resumen

Este artículo es un resumen a respecto de nuestro trabajo de maestrado. En nuestra investigación hemos tratado acerca del divorcio entre la teología y la espiritualidad en el cristianismo occidental desde el siglo XII en adelante, perdurando hasta el siglo XX. A

---

\* Mestre e Doutorando em Teologia da PUC-Rio, pastor anglicano, professor de Teologia Sistemático-pastoral no Seminário Escola de Pastores.

partir de entonces, esa nefasta ruptura pasa a ser seriamente cuestionada y denunciada. Las voces de algunos de los más importantes teólogos hodiernos si erguen a favor de una nueva unidad. Todavía, la teología hoy, en pleno siglo XXI, aun se ve en busca de paradigmas integradores, de un nuevo romance entre teología y espiritualidad.

**Palabras clave:** Epistemología; Racionalismo; Teología y espiritualidad; Integración.

Hoje se fala muito da premente necessidade de um novo paradigma em teologia. No entanto, para que possamos desenvolver essa proposta de novo paradigma, faz-se necessário tratarmos um pouco da história do divórcio entre teologia e espiritualidade, tendo em vista a premente necessidade de integração entre essas realidades, a partir de nosso horizonte cultural hodierno. Essa necessidade se dá ante o divórcio entre teologia e espiritualidade na história do cristianismo ocidental, principalmente a partir do século XII.

Daí, portanto, a urgência de uma teologia que reflita sobre a espiritualidade como *locus* (lugar) metodológico central. A dinâmica da teologia é cada vez mais interpelada a ter a espiritualidade como “lugar” privilegiado (metodológico), a lhe dar plausibilidade histórica e, assim, tornar a teologia instrumento adequado para a ação pastoral e a evangelização. Contudo, que fique clara a senda por onde percorremos em nossos estudos mais recentes, ou seja: *a urgente necessidade de a espiritualidade transpassar todo o processo da construção teológica*, como consequência de uma profunda relação entre teologia e espiritualidade.

Este é o motivo primordial desse texto, que passa, também, pela afirmação direta da impossibilidade de se fazer teologia sem a vivência concreta da espiritualidade, como dimensão antropológica inegável. Buscamos a superação da relação dualista (ruptura) entre teologia e espiritualidade, tendo em vista o dualismo epistemológico racionalista de corte cartesiano. Esse dualismo antropológico e consequentemente epistemológico é um dos principais responsáveis pela permanente ruptura entre teologia e espiritualidade na estrutura epistêmica da fé, como aparece explicitamente no horizonte da modernidade-iluminista.

Para o desenvolvimento de nosso tema, fizemos a seguinte divisão: primeiro tratamos de olhar para a dinâmica epistemológica configurada a partir da modernidade-iluminista do último quartel do século XVII, sustentada a partir das bases filosóficas do pensador francês René Descartes. Vimos a diferenciação que Descartes fez entre a *res cogitans* (dimensão pensante) e a *res extensa* (dimensão puramente material). A relação que ele desenvolve entre essas duas realidades gerou, daí em diante, uma radical mudança na teoria do conhecimento, a qual influenciou a grande maioria dos filósofos subsequentes, incluindo o próprio Immanuel Kant e seu subjetivismo epistemológico, e influenciaria com gravidade a epistemologia teológica desde então.

Vimos também o quanto a chamada “pós-modernidade” pode e deve ser encarada como desafio a que se repense a herança iluminista europeia, presente na epistemologia teológica hodierna. Na verdade, a “pós-modernidade” é (entre outros fatores) fruto direto da completa insatisfação com alguns pressupostos e “valores” modernos. Entre outras questões, essa nova sensibilidade cultural reivindica, por exemplo, o pleno acesso de outras dimensões do humano quando se trata de olhar para o real. O claro racionalismo moderno é explicitamente negado e acusado de forte reducionismo.

Toda etapa humana tem seus valores, virtudes e suas idiossincrasias, suas distorções e limitações em sua maneira de enxergar a realidade. A “pós-modernidade” não deve ser encarada com o pessimismo dos hipercríticos e conservadores de plantão, que não consideram o paradigma moderno racionalista carente de reforma alguma. Igualmente, precisamos estar conscientes de que o mesmo pode ser dito com relação à sensibilidade “pós-moderna”. Ou seja, devemos ter cuidado com os absolutismos, venham eles de onde vierem. Portanto, alguns dos pressupostos e a fragmentação epistemológica, tendência interna em muitos dos chamados teóricos da “pós-modernidade”, não poderão ser lidos e aceitos de maneira acrítica. O discernimento é necessário.

Entretanto, foi nosso desejo demonstrar a importância de se dar ouvidos a alguns dos questionamentos que essa nova sensibilidade traz. Entre esses sérios questionamentos e novas propostas estão: a denúncia dos idealismos; a ampliação do conceito de racionalidade; a necessidade de uma abordagem mais holística da realidade; a inclusão da dimensão afetiva humana no campo da teoria do conhecimento; e, especificamente na área da teologia, a premente necessidade de incluir em sua dinâmica epistemológica a questão da hermenêutica (o que muda radicalmente o conceito de dogma revelado como interpretado a partir de um olhar pré-moderno).

Outra questão importante diz respeito à possibilidade de se fazer teologia como vimos fazendo até aqui, tendo em vista as crises instauradas a partir das duas Grandes Guerras Mundiais. Outra questão a ser tratada diz respeito à enorme sede por espiritualidade hoje. Esta interpela a teologia a ser encarada cada vez mais como importante instrumento de busca de sentido diante dos questionamentos existenciais, sendo, então, uma fonte de sentido para a vida. Como se diz hoje, essa será uma teologia tecida “a partir de baixo”, portanto mais apegada ao real.

Ora, uma das marcas do chamado “retorno do sagrado” é seu apelo de sentido para a vida – que a espiritualidade parece querer ser fonte de resposta –, de encontro com o grande Mistério da vida. A mística exerce aqui seu protagonismo. Paralelamente, a teologia deve ser fonte de discernimento das graves distorções de muitas das vertentes de espiritualidade dos dias atuais que, ao

invés de levarem à *humanização*, desumanizam e fomentam a disseminação de uma mentalidade do antirreino, tais como o individualismo-hedonista, o utilitarismo objetificante, uma visão mercadológica do sagrado, um espiritualismo alienante e desarticulador, a superficialidade nas relações intra e extracomunitárias etc. Portanto, precisamos com urgência, e ao mesmo tempo, de uma espiritualidade mais teológica e de uma teologia mais espiritual.

Focamos também os dualismos antropológicos com suas diversas matrizes, os quais influenciaram a vida de fé bem como a teologia construída na Igreja e da teologia. Vimos as nefastas consequências para a teologia e a espiritualidade que o dualismo antropológico trouxe desde o influxo da *gnose* já nos dias do Novo Testamento, desde as primeiras influências sofridas pelo cristianismo já em sua mais tenra idade: mais especificamente, os dualismos gnóstico e neoplatônico, passando pelo dualismo cartesiano, até a tentativa estéril de sua superação. Por fim, foi necessário trabalhar e ver como o dualismo – seja de que matriz for – influenciou, e ainda influencia, grandemente a realidade do divórcio entre teologia e espiritualidade.

Num terceiro momento, vimos que a ruptura entre teologia e espiritualidade se dá, também, a partir do crescente uso dos aportes filosóficos de base racionalista, desde a mudança (*turning point*) acontecida na metodologia teológica a partir do século XII, com a mudança gradual da teologia, até então feita nos mosteiros, que aos poucos, com o nascimento das universidades europeias, ganha status de *ciência*. A teologia passa a ser o carro-chefe de muitas universidades no princípio do século XIII.

Com a chegada do aristotelismo à Universidade de Paris, principalmente, o caráter sapiencial e espiritual da teologia sofre uma enorme mudança, gerando nela uma verdadeira metamorfose discursiva. A teologia construída a partir de então desenvolve uma abordagem cada vez mais dedutivo-especulativa, o que na escolástica decadente dos séculos XIV e XV chega a seu ápice.

Em seguida, a Reforma Protestante, apesar de sua grande contribuição à teologia – principalmente por atentar para a importância e centralidade da Escritura para se fazer teologia –, contribuiu para o desenvolvimento gradual de uma “razão secularizada”, sendo o Iluminismo, por exemplo, visto por muitos estudiosos como – dentre outros fatores – o fruto mais maduro da Reforma. Começa por esse tempo o forte estímulo ao uso da “razão crítica”.

Essa mesma Reforma nasceu no seio da chamada Renascença europeia do século XVI, na qual grandes mudanças culturais no mundo ocidental podem ser percebidas, fruto – dentre outros fatores – da valorização do homem (humanismo), visto cada vez mais como protagonista na construção da história; outro fator foi a forte retomada da cultura clássica; as importantes descobertas científicas – especialmente a “virada copernicana” –, as quais

colaboraram para que houvesse mudanças radicais na cosmovisão do homem e da mulher desse período em diante.

Contudo, com a chamada escolástica protestante, que emerge já a partir da segunda metade do século XVI, podemos ver uma repetição do pior espírito especulativo da escolástica medieval – *as mesmas bases* –, só que agora *sob nova forma*. No século XVII, com o aparecimento da filosofia racionalista cartesiana (o *cogito, ergo sum* de René Descartes), alarga-se ainda mais o abismo entre dimensões como razão e fé, teologia e espiritualidade, corpo e alma etc.

Com o Iluminismo dos séculos XVIII e XIX, a ruptura definitiva e radical se dá. A razão passa a ser vista como que em completa contradição com a fé. A espiritualidade é colocada à margem. É-lhe negada a possibilidade de ser vista como “lugar” de conhecimento e seus místicos são acusados de subjetivismo por muitos teólogos do *status quo*. A espiritualidade perde cada vez mais terreno quando o assunto é a epistemologia (a teoria do conhecimento). Deixa de existir o teólogo e a teóloga que são ao mesmo tempo santos.

O academicismo e seu excesso de rigor metodológico ganham a cena do mundo da teologia. As ricas abordagens simbólico-metafóricas são cada vez mais reprimidas, desacreditadas e raras. O teor imagético e mistagógico da teologia se esvazia. A espiritualidade se vê exilada. Vozes esparsas gritam em busca de libertação diante de tamanho reducionismo. Na teologia, Sören Kierkegaard e Friedrich Schleiermacher (entre outros) são vozes proféticas que se levantam na época diante dos fortes ecos iluministas do século XIX. Do lado da cultura geral, o romantismo reclama o direito a outras dimensões terem voz ao lado da razão.

Todavia, a teologia teria de esperar até a segunda década do século seguinte para que mudanças mais basilares ocorressem. Já em pleno século XX, diante dos horrores da Primeira Grande Guerra, o início de um forte questionamento dos otimismo que adentram esse mesmo século com força faz com que aos poucos se instaure uma grande crise com enormes repercussões no Ocidente.

Nessa mesma época, no campo da teologia, um jovem pastor de uma pequena comunidade situada nos cantões da Suíça ergue-se profeticamente contra a bancarrota ética da chamada teologia liberal europeia, a qual carregara para a teologia muitos dos ideais do século anterior, gerando um grande impasse na teologia de então. Este jovem pastor acusa também essa mesma teologia de absoluta irrelevância diante da realidade da época. Entre outras denúncias contra o liberalismo, a principal é de que ele teria desenvolvido uma teologia radicalmente imanentista, em detrimento do transcendente.

Esse mesmo jovem pastor passa a defender a necessidade premente de se colocar definitivamente em cheque os principais axiomas do liberalismo

ideológico do século XIX, propondo uma séria retomada das principais intuições da Reforma, gerando uma profunda renovação na teologia de então. O nome desse pastor era Karl Barth (2007), a maior figura teológica da primeira metade do século XX. Considerado por muitos um dos mais brilhantes teólogos da história do cristianismo, sua grande síntese teológica é ainda muito estudada e respeitada.

Foi exatamente de algumas dessas principais intuições de Karl Barth que lançamos mão como paradigma de integração entre teologia e espiritualidade, ante o divórcio diagnosticado nos capítulos anteriores. Em seguida, focamos a grande contribuição da teologia latino-americana da libertação como outro importante paradigma de integração entre teologia e espiritualidade. Com sua rica postura epistemológica indutiva, a teologia da libertação colocou novamente a práxis e, consequentemente, a espiritualidade num lugar de destaque em sua metodologia. Os temas centrais da fé cristã agora passam a ser relidos a partir da temática da libertação, fortemente influenciada pelas fontes exódico-libertadoras da Escritura.

Seguimos em nossa pesquisa uma metodologia que se aproxima em muito do clássico método dialético. Em nosso caso, abordamos essa realidade da relação entre teologia e espiritualidade a partir de um duplo olhar. O primeiro foi de caráter epistemológico e o segundo, de caráter histórico-teológico. A partir daí, num terceiro e último movimento, reunimos em uma síntese as conclusões a que chegamos.

Assim, o que fizemos foi partir da realidade hodierna da epistemologia para, em seguida, voltar no tempo até o século XII, século da grande virada na metodologia e epistemologia teológica ocidental. O posterior desenvolvimento que começa nesse período viria a influenciar em muito a história do divórcio entre teologia e espiritualidade. Em seguida, concluímos o capítulo confrontando essa ruptura com paradigmas integradores, como já especificamos detalhadamente acima. Finalmente, nosso percurso terminou tentando recolher tudo que foi dito e apontar possíveis pontos para pesquisas subsequentes.

## **1. Configuração epistemológica hodierna: o *status* atual do divórcio**

A cultura moderna configurou-se tendo na base a razão elevada como medida de todas as coisas (pensamento iluminista). Tal realidade emergiu na esteira do *cogito, ergo sum* – penso, logo existo – do filósofo francês René Descartes. Esse ponto de partida do pensamento cartesiano deu à luz uma filha: a Modernidade; filha mais madura da filosofia racionalista-cartesiana. Este foi o critério a partir do qual se desenvolve a moderna visão de mundo

ocidental. A filosofia de Descartes opera uma interpretação dualista da realidade a partir da relação que ele faz entre a *res cogitans* (razão) e a *res extensa* (matéria)<sup>1</sup>, sobrepondo a razão (*res cogitans*) à dimensão puramente material (*res extensa*), a ser dominada pela “razão pura”, como diria Kant<sup>2</sup>. Portanto, a visão mecanicista do mundo tem aí sua gênese central.

Sobre a importância de René Descartes para a configuração dessa epistemologia racionalista-moderna, o teólogo luterano Wolfhart Pannenberg comenta:

Descartes constitui-se no vulto fundante mais importante no início da filosofia moderna, porque ele não só realizou uma refundamentação da metafísica, o que antes dele já havia sido tentado por outros, entre os quais se deveria destacar Nicolau de Cusa, mas porque o seu embasamento da filosofia tornou-se ponto de partida para um desenvolvimento filosófico continuado. Na visão da historiografia filosófica alemã desde o século XIX, Descartes aparece, sobretudo, como precursor de Kant e seu subjetivismo epistemológico (2008, p. 134).

Para Danilo Marcondes,

A filosofia de Descartes inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno propriamente dito, juntamente com a dos empiristas ingleses. [...] Entender as linhas mestras do pensamento de Descartes é, portanto, entender o sentido mesmo dessa modernidade, que ele tão bem caracteriza e da qual somos herdeiros até hoje, ainda que sob muitos aspectos vivamos precisamente a sua crise (2008, p. 164).

Portanto, essa nova fundamentação da metafísica, como diz Pannenberg acima, foi feita basicamente por René Descartes<sup>3</sup>, pois com ele se dá o princípio do racionalismo moderno. E essa verdade marca de forma indelével todo

<sup>1</sup> Sobre a relação que Descartes estabelece entre a *res cogitans* e a *res extensa*, ver RUBIO, Alfonso Garcia. **Elementos de antropologia teológica**. Salvação cristã: salvos de que e para que? 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2004; ver também RUBIO, Alfonso Garcia. **Nova evangelização e maturidade afetiva**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

<sup>2</sup> Ver o texto clássico do filósofo alemão (nascido na Prússia oriental) Immanuel Kant (1724-1804), considerado fundamental na virada filosófico-epistemológica rumo a uma interpretação de mundo em que a *Aufklärung* (pensamento ilustrado) seria encarada como fonte de emancipação do mundo pré-iluminista. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2001. De Descartes temos o clássico *Discurso sobre método* ou *Discurso do método*. Cf. DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Petrópolis: Vozes, 2008.

<sup>3</sup> Uma boa introdução ao pensamento de Descartes – de modo especial à questão de sua epistemologia e metafísica – foi feita por José Américo Motta Pessanha na Introdução ao volume sobre Descartes (p. 5-30) da coleção *Os Pensadores*, da editora Nova Cultural.

o desenrolar do chamado *paradigma intelectual moderno*. Com o cartesianismo temos o *fião de Ariadne*<sup>4</sup> do pensamento moderno por excelência.

Aqui, o que queremos trazer à luz é que a modernidade, que se sustenta sobre as bases da razão autônoma – racionalismo –, necessita enriquecer seu cabedal epistemológico. Como? Ampliando seu conceito de racionalidade, como propõem muitos pensadores atuais inclusivos como o francês Edgar Morin, pois uma epistemologia construída sobre o hierarquizado princípio *sujeito-objeto* encontra-se num esgotamento que vai paulatinamente abrindo espaço para outras epistemologias mais complexas e inclusivas.

É importante perceber um claro contraponto contemporâneo a René Descartes e sua epistemologia racionalista, o que antecipa muitas das críticas feitas a ele na filosofia contemporânea. Esse contraponto veio da pena do matemático e filósofo Blaise Pascal, principalmente em sua obra-prima *Pensées*, traduzida para o português como: *Pensamentos*. Talvez o aforismo 253 (277) seja uma das intuições mais conhecidas da história da filosofia e de toda história do pensamento ocidental; nele Pascal diz o seguinte: “O coração tem as suas razões, que a razão desconhece”. No aforismo seguinte ele afirma: “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis aí o que é a fé: Deus sensível ao coração” (PASCAL, 2004, p. 155). Em seguida, no aforismo 230 (253), Pascal diz: “Dois excessos: excluir a razão, não admitir outra coisa que não seja a razão” (PASCAL, 2004, p. 148). Essas intuições pascalianas antecipam em muito a crítica à epistemologia racionalista cartesiana feita a partir do século XX.

Sobre Descartes, Pascal diz no aforismo 70 (77): “Não posso perdoar a Descartes. Muito gostaria ele, em toda a sua filosofia, de poder dispensar Deus. Mas não teve outro remédio senão fazer com que ele desse um piparote para pôr o mundo em movimento; feito isso não necessita mais de Deus” (PASCAL, 2004, p. 70-71). Pascal projeta-se como um pensador muito à frente de seu tempo. Tendo a cultura ocidental, todavia, absorvido plenamente a proposta cartesiana, tornando-a o pensamento hegemônico desde então, para além das fronteiras da filosofia, não poderíamos abordar a problemática da

---

4 Conforme aparece em um mito grego, Teseu, um jovem herói ateniense, sabendo que sua cidade deveria pagar a Creta um tributo anual, sete rapazes e sete moças, para serem entregues ao insaciável Minotauro que se alimentava de carne humana, e solicitou ser incluído entre eles. Em Creta, encontrando-se com Ariadne, a filha do rei Minos, recebeu dela um novelo que deveria desenrolar ao entrar no labirinto onde o Minotauro vivia encerrado, para encontrar a saída. Teseu adentrou o labirinto, matou o Minotauro e, com a ajuda do fio que desenrolara, encontrou o caminho de volta. Retornando a Atenas, levou consigo a princesa.



epistemologia racionalista moderna<sup>5</sup> sem deixar de nos referir ao filósofo, ícone e baluarte dessa epistemologia: René Descartes.

Portanto, nosso foco diz respeito àquele que foi, sem dúvida, o grande arquiteto fontal do racionalismo moderno e como, a partir desse filósofo, ergueu-se o que ficou conhecido como paradigma cartesiano. No entanto, ainda tratando de olhar mais de perto para a contribuição do pensamento pascaliano – contemporâneo de Descartes –, podemos perceber como Pascal elabora seu pensamento filosófico na contramão da epistemologia cartesiana, a qual lança um olhar simplista em sua tentativa de analisar a realidade. Pascal nega peremptoriamente esta visão simplista de se olhar o real, pois a intuição epistemológica pascaliana aborda a realidade como diversa em sua configuração, portanto, bem mais complexa do que admitia René Descartes. Assim descreve Pascal a realidade em tom jocoso:

A diversidade é tão ampla, que todos os tons de voz, todas as maneiras de caminhar, de tossir, de assoar-se, de espirrar [...] Entre as frutas distinguem-se as uvas, entre as uvas os moscatos, depois os de determinada região, dentro dessa região o de certa quinta, e finalmente tal e tal enxerto. Teremos realmente chegado ao fim? Quem já viu dois cachos iguais? Ou dois bagos idênticos no mesmo cacho? etc. Eu não poderia ajuizar da mesma coisa exatamente do mesmo modo. Não posso ajuizar do meu trabalho enquanto o faço; tenho de imitar os pintores e afastar-me dele, porém não demasiado. A que distância devo colocar-me? Adivinhei. (PASCAL, 2004, p. 90).

Para Pascal, a teologia, por exemplo, deveria ser vista também na perspectiva da diversidade, pois “teologia é uma ciência, mas ao mesmo tempo, quantas ciências dentro dela! O homem é uma substância: mas dissequemo-lo: será a cabeça, o coração, o estômago, as veias, cada veia, cada porção de veia, o sangue, cada humor de sangue?” (PASCAL, 2004, p. 90-91). Ele conclui: “Uma cidade, um campo, de longe é uma cidade e um campo, mas, à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhas, folhas, ervas, formigas, patas de formigas, e assim ao infinito. Tudo isso está compreendido na denominação de campo” (PASCAL, 2004, p. 91).

Por isso, o claro reducionismo gnoseológico imposto pelo discurso racionalista cartesiano deu seus primeiros sinais de profunda contradição à medida que se desenvolviam as “ciências do espírito”, em busca de tempos inauditos, esperança de libertação desse racionalismo hermético.

---

<sup>5</sup> Nesta pesquisa fiz uso de expressões como: “modernidade-iluminista”, “mentalidade moderna” e “modernista” propositadamente como termos intercambiáveis.

Portanto, sem um caráter teológico-dialogal – e a ausência de um olhar antropológico – no que diz respeito a uma relação direta com as fontes da espiritualidade cristã, a necessidade de uma epistemologia mais rica e inclusiva, a teologia hodierna corre sério risco de tornar-se obsoleta e irrelevante no atual cenário cultural. Por isso, essa realidade interpela-nos acerca da necessidade do apelo à experiência como “lugar” essencial e privilegiado para se falar de Deus (teologia) nos dias de hoje, conferindo relevância e credibilidade ao discurso teológico de corte mais racional, sem o abandono da razão (irracionalidade).

E como todo ponto de vista é também a vista de um ponto, o nosso *ponto*, donde vimos a necessidade de um novo paradigma em teologia, é o da *experiência de fé*, da espiritualidade, como protagonista ao se narrar a história de Deus com os homens e as mulheres da história, para a nossa história de hoje.

## **2. Novo romance entre teologia e espiritualidade**

Nossa proposta, entretanto, foi deixar claro, no que diz respeito à premente necessidade de um novo paradigma epistemológico, que não pensamos a relação entre teologia e espiritualidade como sendo esse novo paradigma em si mesmo. Não obstante, toda pretensão de se colocar a urgente necessidade de um novo paradigma em teologia deverá passar por essa relação fecunda, direta, com a espiritualidade cristã, levada às últimas consequências na metodologia teológica. Ou seja, não poderá haver um novo paradigma se este não contemplar essa relação fecunda entre teologia e espiritualidade.

Significa dizer que se a relação entre teologia e espiritualidade não estiver seriamente considerada por qualquer proposta de novo paradigma em teologia, essa proposta não terá tocado no que é central aos dias de hoje: aquilo que se refere não somente ao trabalho teológico em si, mas ao que se entende por teologia na realidade hodierna. Então, qualquer que seja a proposta de um novo paradigma, este deverá incluir a relação entre teologia e espiritualidade. Como diz Alfonso Garcia Rubio:

A verdade dos mitos e dos símbolos passa a ser considerada com outros olhos. E as razões do coração são levadas em consideração. A experiência cristã recupera um lugar central na reflexão teológica, no novo paradigma. A teologia vai se tornando, novamente, sabedoria. Deparamo-nos assim com uma reviravolta de longo alcance. Criticado o racionalismo, ressurgue uma tarefa teológica bastante esquecida nos últimos séculos e muito valorizada na época patrística, a saber, a reflexão sobre a experiência da fé. É verdade que a teologia procurou sempre uma inteligência da fé. Mas, na orientação patrística, tratava-se de uma compreensão a serviço da caminhada espiritual. É a teologia, no lembrava G.

Gutiérrez, entendida como sabedoria. Mas a teologia é também uma reflexão que procura o diálogo-encontro entre a fé e a razão, é um conhecimento racional. Esta é outra função que a teologia vem desenvolvendo durante séculos. Mas não deveria ter deixado de lado a outra tarefa, que desenvolvia a reflexão teológica a serviço da vivência da fé e, definitivamente, da experiência mística. (RUBIO, 1997, p. 240).

E conclui:

Em princípio não há nenhuma oposição entre teologia entendida como saber racional e a teologia compreendida como reflexão sobre a experiência de fé. Antes, as duas maneiras de ver a finalidade da teologia complementam-se e corrigem-se mutuamente. O que resultou empobrecedor, na história da teologia, foi a separação dicotômica entre essas duas funções próprias da reflexão teológica. *Esta separação levou consigo o divórcio entre espiritualidade e teologia com consequências negativas para ambas*, em detrimento da vida eclesial e da existência cristã. [...] Como foi assinalado no item anterior, a valorização do afetivo, na reflexão teológica, está inseparavelmente unida com a redescoberta da íntima relação entre teologia e espiritualidade. (Ibidem, grifo nosso).

Essa nossa proposta de integração visa ajudar no amadurecimento tanto do que entendemos por teologia (ampliando os conceitos e imagens), como do que entendemos por espiritualidade, pois junta duas realidades aparentemente contraditórias sobre a mesma realidade; na verdade, por mais diferentes que sejam, elas podem e devem conviver em harmonia, numa dialética de inclusão.

Portanto, o divórcio entre teologia e espiritualidade, que aponta para uma relação de exclusão entre dimensões como razão e fé, denuncia a incapacidade histórica do cristianismo ocidental em determinados períodos de trabalhar com uma visão de mundo mais holística, mais integrada, livre dos paradoxos radicais e dos dualismos gritantes.

Queremos deixar clara essa história nefasta de oposição radical, com características marcadamente maniqueístas, diante de paradigmas mais integradores, lembrando que a integração se dá a partir da constatação de duas realidades diferentes. Ou seja, teologia não é espiritualidade, e vice-versa, tanto quanto razão não é a mesma coisa que fé, mas jamais deveriam ser encaradas como realidades contraditórias; muito pelo contrário, no fundo essas realidades estão vocacionadas a uma relação de unidade, apesar da diversidade.

A diferença entre ambas não significa necessariamente uma relação de oposição-exclusão. Por mais diferentes que sejam, uma necessita da outra e, na

verdade, em se tratando especificamente da fé cristã, *uma não pode viver sem a outra*. A partir daí, podemos também afirmar que teologia sem espiritualidade é menos teologia e que espiritualidade sem teologia é menos espiritualidade, quando se trata da fé cristã.

Surge a necessidade de enxergarmos a impossibilidade intrínseca de se ter uma teologia desprovida de seu *húmus*, seu “lugar” de onde brotar para que se possa desenvolver uma teologia mais espiritual. Ao mesmo tempo, percebermos a carência que a espiritualidade tem da luminosidade provida do *discernimento teológico*, desenvolvendo assim uma espiritualidade mais teológica. Como diz Ricardo Barbosa com relação aos estudantes de teologia,

Precisamos de uma teologia mais espiritual, que nos desperte para um relacionamento pessoal e verdadeiro com Deus. Em outras palavras, uma teologia e uma linguagem teológicas que nos apontem o caminho da oração. [...] Que seja mais pessoal, afetiva e comunitária, e não apenas acadêmica. Pra isso ela precisa ser mais espiritual. Não significa *espiritualizar* a teologia, mas reconhecer sua pessoalidade e o significado da encarnação. [...] A encarnação tira a teologia da prateleira e a coloca no coração, na mente, nos relacionamentos, na vida, nas decisões, nos afetos, nas paixões, nas escolhas, enfim, em tudo. (BARBOSA, 2005, p. 18).

Ao mesmo tempo, devemos nos ater à necessidade de uma espiritualidade mais teológica, mais rica em discernimento crítico, tirocínio e acuidade intelectual. E ao tratarmos de uma teologia mais espiritual não pensamos um retorno acrítico à mentalidade *pré-moderna*. Muito menos – ao tratarmos da necessidade de uma espiritualidade mais teológica – ficarmos parados, presos, circunscritos à mentalidade *moderna*. Na percepção de Alister McGrath,

A espiritualidade é a aplicação da verdade cristã à vida de fé. [...] Ela procura colocar Deus no coração e na mente. A espiritualidade ocupa-se do aprofundamento do conhecimento pessoal de Deus, ela se baseia em uma boa teologia, que alicerça a vida cristã. [...] Colocar uma barreira entre teologia e espiritualidade é pedir a duas pessoas apaixonadas que se relacionem friamente. (2008, p. 59-60).

A unidade entre teologia e espiritualidade que propomos deve ser encarada sempre a partir do horizonte cultural e epocal de onde falamos, evitando cairmos em um conservadorismo qualquer ou em um vanguardismo cego, mas sendo fiéis à vocação evangélica da inculturação a partir do próprio *paradigma da encarnação*, que nos faz comunicar a fé e tematizá-la a

partir do horizonte cultural em que estamos inseridos, ao qual chamamos hoje de “pós-moderno”.

A opinião de que teologia e espiritualidade se necessitam mutuamente é compartilhada, por exemplo, pelo professor do Instituto Santo Inácio, Alfredo Sampaio, quando adverte sobre os desdobramentos de uma teologia à parte da espiritualidade, que pode até tornar-se refinada metodologicamente, mas incapaz de conhecer ou de falar dos mistérios que estão no centro do cristianismo (cf. COSTA, 2006, p. 331). Ou, como frisa um dos mais importantes místicos contemporâneos, Thomas Merton, num de seus belos textos:

A contemplação longe de ser oposta à teologia constitui a perfeição moral da teologia. Não devemos separar o estudo intelectual das verdades divinamente reveladas e a experiência contemplativa dessas verdades como se uma coisa não tivesse nada que ver com a outra. Trata-se de dois aspectos da mesma realidade. Teologia dogmática e teologia mística, ou teologia e espiritualidade, não devem ser separadas como categorias que se excluem reciprocamente, como se o misticismo fosse algo somente para mulheres pias e o estudo teológico fosse para os homens práticos, mas não santos. Esta divisão talvez explique muito do que se estaria perdendo em ambas: na teologia e na espiritualidade. Se elas não estão unidas, não há fervor, não há vida e não há um valor espiritual na teologia e nem tampouco pode haver substância, significado e uma orientação segura na vida contemplativa. (1955. p. 30).

Essa conscientização da necessidade de trazer a espiritualidade para o centro da reflexão teológica parece estar acontecendo aos poucos, o que já é um bom sinal. Como diz Maria Clara L. Bingemer,

É fato relevante, hoje em dia, a volta da espiritualidade ao campo da reflexão teológica. Até recentemente a teologia acadêmica não se via devedora e tampouco vinculada a um certo tipo de obras qualificadas, dentro do conjunto da vida eclesial, como “espirituais” ou “piedosas”. Nesta categoria estavam incluídos os escritos dos místicos cristãos. (1990, p. 19).

Como fez questão de frisar J. Lequercq, a característica principal da patrística sempre esteve relacionada a ter unido de um lado o esforço da inteligência e aquele do coração, a ciência e a caridade, bem como a sabedoria, o conhecimento e a oração, e por outro lado, nesta experiência de luz e de fervor, o contato frequente com as fontes cristãs fundamentais: a Escritura, as autoridades antigas, a liturgia:

Daí se pode entender a observação de um bibliotecário: “Quando debes classificar uma obra e te encontras incerto se inseri-la no setor de teologia ou no setor de espiritualidade, pelo motivo que parece que diga respeito seja a uma que à outra, trata-se seguramente de uma obra patrística”. (LEQLERCQ, 1990, p. 133).

Pois, ser teólogo, até então, significava que uma pessoa havia contemplado o mistério da encarnação e possuído uma vivência de fé sobre a qual refletir. O fazer teológico era sempre muito mais do que mero exercício intelectual. O conhecimento das coisas divinas era inseparável do amor de Deus aprofundado na oração (SHELDRAKE, 2005, p. 55). Sem que nos esqueçamos que o que chamamos hoje de teologia, passa a ser assim chamado a partir do séc. IV com Atanásio e Basílio. Neste momento, a teologia nasce como hermenêutica da santidade. Da santidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, manifestada na humanidade convidada a participar dessa santidade (BARROS, 2006, p. 318).

Para a patrística, por exemplo, fazer teologia envolvia a constante leitura da Sagrada Escritura (vide a *Lectio Divina*), que era então moldada na liturgia, no diálogo crítico com a cultura e a filosofia gregas. Isso resultou na reflexão de temas centrais como oração, martírio, os estágios da vida cristã e assim por diante. Uma variedade de gêneros provia fontes para tanto, como: sermões, cartas, vida específica dos santos e regras monásticas.

A teologia nasce a serviço da experiência mistagógica. Ou, como diz Paulo Cesar Barros, do Instituto Santo Inácio: “Pensar a espiritualidade como estranha à teologia, pensar que a teologia não necessita aprender da experiência espiritual, seria um atestado de miopia no olhar teológico que não enxergaria mais a fonte onde a própria teologia foi batizada” (BARROS, 2006, p. 318). Neste ponto, é de suma importância a síntese que faz o professor Ricardo Barbosa. Vale a pena citá-lo:

Se olharmos para as obras de Irineu e Orígenes, do segundo e do terceiro séculos; Agostinho e os irmãos da Capadócia, do século IV; Benedito e Gregório, do sexto; Simeão o novo teólogo, do décimo; Bernardo de Clairveaux e Ricardo de São Vítor, do século XII; Boaventura, do século XIII; Walter Hilton, do XIV; e muitos outros, veremos que, para todos eles, conhecimento e amor, doutrina e devoção, teologia e oração eram a mesma coisa. Sua teologia era, de certa forma, o relato da própria experiência com Deus. As Confissões de Agostinho, as Regras monásticas de Benedito, o Cuidado pastoral de Gregório, as Orações de Simeão, os Comentários de Cantares e outros escritos de Bernardo, enfim, todos eram expressão de uma fé pessoal, de amor por Deus, de uma vida de

oração. Não havia o divórcio entre teologia e espiritualidade. Evagrius Pônticu, do século IV, afirmou: “Orar é fazer teologia”. A teologia emergia da oração. (BARBOSA, 2005, p. 17).

Assim, precisamos urgentemente não só de uma teologia que reflita sobre o *tema* da espiritualidade, mas a própria teologia é cada vez mais interpelada a ter a espiritualidade como “lôcus” metodológico, a lhe dar plausibilidade histórica, para ser instrumento adequado da pastoral e da evangelização. É preciso, destarte, voltar-se às fontes espirituais da fé cristã como “lugar privilegiado”, como fonte inesgotável de sabedoria. E então levarmos a espiritualidade a avaliar a teologia que está sendo tecida, bem como avaliar e discernir teologicamente que espiritualidade tem-se desenvolvido no cristianismo ocidental hodierno. Segundo Henrique Matos,

Há um nexo intrínseco entre teologia e espiritualidade. Esta confere sabor e vigor pneumático àquela. A teologia, por sua vez, proporciona à espiritualidade oportunos parâmetros de compreensão e interpretação. Autêntica teologia cristã possui uma “dimensão mistagógica”, no sentido de conduzir à experiência espiritual e particularmente à oração, entendida como colóquio amoroso com Deus. (2008, p. 52).

Essa temática, é verdade, permeia, por exemplo, grande parte das abordagens “liberacionistas” em teologia desde o último quartel do século XX, especificamente na chamada teologia latino-americana da libertação, como foi o caso de alguns teólogos, como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, os irmãos brasileiros Leonardo e Clodovis Boff, entre outros<sup>6</sup>.

Entre os autores europeus, principalmente, tanto católicos como protestantes, o tema da relação e do divórcio entre teologia e espiritualidade foi contemplado, direta ou indiretamente, por alguns dos grandes teólogos contemporâneos. Seja porque suas metodologias teológicas eram como que *paradigmas de integração* entre teologia e espiritualidade, seja porque em algum momento de seus escritos tocaram diretamente na discussão do problema.

Entre os teólogos católicos temos nomes como Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Marie-Dominique Chenu, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Bernard Lonergan e, mais recentemente, o jesuíta inglês, Philip Sheldrake, entre outros<sup>7</sup>. Entre os teólogos protestantes somam-se nomes como Karl

<sup>6</sup> Da pena desses teólogos, ver Gutiérrez (2000a; 2000b), Sobrino (1992), Galilea (1984), Segundo (1978), Boff, L. (2002), Boff, C. (2004); ver também Boff, L.; Boff, C. (2007).

<sup>7</sup> Ver Balthasar (1964), Rahner (1968; 2004), Chenu (1982), Küng (1999), Schillebeeckx (1968), Lonergan (1988), Sheldrake (2005).

Barth, Dietrich Bonhoeffer, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, John Macquarrie, Andrew Louth, e, mais recentemente, o teólogo de Oxford, Alistair McGrath<sup>8</sup>.

### **3. Espiritualidade-mística-mistério: “lugar” de sentido para a vida**

A secularização da sociedade e da cultura ocidentais eliminou certas formas de presença da religião em nosso mundo: sua presença como chave para a organização da sociedade ou como sistema de respostas às perguntas que deixam pendentes o saber e o poder do homem, como fator aglutinador da sociedade, e algumas outras. Não conseguiu, contudo, eliminar todas as pegadas da presença que a vida religiosa origina e que pulsa, sob as formas mais variadas, até na vida mais secularizada (VELASCO, 2001, p. 20). Como nos lembra o jesuíta cubano Benjamim G. Buelta:

Nasce a reação pós-moderna reclamando espaço para o coração, rejeitando as lógicas e as ideologias que nos levaram aos grandes conflitos armados do século XX, com tantos milhões de cadáveres em todos os continentes. Acontece a “*volta dos deuses*” como expressão confusa de uma necessidade de transcendência impossível de eliminar do coração humano pelo império das máquinas e da razão. Em muitos casos, essa necessidade de transcendência fica presa das “transcendências menores”, como são o lado escuro da realidade ou a incerteza do futuro, campo aberto para o tráfico rentável de adivinhos, horóscopos, videntes e espíritas. Essa transcendência rudimentar se vende com êxito em livrarias e aeroportos, na televisão e nos mercados. (2007, p. 74-75).

Para esse jesuíta cubano, se por um lado temos essa realidade de mercantilização da transcendência, por outro “se abre para nós hoje a possibilidade de uma mística autêntica, de um encontro com Deus que seja mais profundo do que as pertencas superficiais à Igreja” (BUELTA, 2007, p. 75); uma mística que leve em consideração novos lugares, “onde se plenifiquem dimensões necessárias do coração humano feito para um encontro com o Tu inesgotável, superando uma fé limitada a fórmulas e a ritos com um conteúdo existencial depauperado” (BUELTA, 2007, p. 75). Abordaremos, portanto, entre outras temáticas, a experiência mística como “lugar” de sentido.

---

<sup>8</sup> Ver Barth (2007); Bonhoeffer (2002; 2003; 2005). Todos os textos de Bonhoeffer estão, em geral, impregnados dessa relação fecunda entre teologia e espiritualidade. Os exemplos continuam: Pannenberg (1983), Moltmann (2004), MacQuarrie (1992), Louth (1976), McGrath (2008a).



Em vista dessa realidade, é nosso dever lançar mão de uma abordagem a partir de conceitos imagéticos do universo cristão da experiência de Deus, aprofundando a conceituação de espiritualidade, bem como de novos desdobramentos tendo em vista uma espiritualidade mais apegada ao real. E então, ver como estas dimensões afetam a epistemologia teológica nos dias atuais.

Ou seja, foi preciso também levar a sério e em consideração a grande “sede de sentido existencial” marcante nos dias de hoje sob a realidade de uma sociedade fragmentada e encarando a espiritualidade cristã como “lugar” de sentido, e vendo o Deus revelado em Jesus Cristo como fonte inesgotável de sentido para a vida. Para tanto, tratamos de alguns conceitos do que entendemos por espiritualidade e mística, para então lançarmos nossos olhares especificamente para o horizonte da “pós-modernidade”. Em primeiro lugar, queremos deixar claro o que entendemos por espiritualidade. Uma primeira aproximação na tentativa de conceituar espiritualidade diz respeito à sua relação com a antropologia, ou seja, a espiritualidade deve ser encarada como uma dimensão do humano. O que significa dizer que todo ser humano tem espiritualidade. Antes de ser uma prática, a espiritualidade é uma dimensão antropológica.

Portanto, podemos afirmar que somos espiritualidade, assim como somos corporeidade, racionalidade, sexualidade, afetividade etc. Como diz Alfonso García Rubio ao relacionar corporeidade e espiritualidade, “A pessoa real e concreta é *encarnada*. A imanência e a transcendência pessoais se dão na corporeidade. Esta, tanto quanto a espiritualidade, constitui uma dimensão da pessoa humana” (RUBIO, 2001, p. 319). Quando falamos de mística essa mesma realidade aparece. Para o teólogo alemão Josef Sudbrack:

Ao longo das últimas décadas, a palavra “mística” passou, de uma depreciação injusta como sentimental e anticientífica, a ponto central do interesse. Isso também aconteceu com outros conceitos, como meditação e espiritualidade. A “mística” é a forma intensa de tudo isso. [...] Foram os Padres cristãos como Orígenes que introduziram no tesouro lingüístico o adjetivo *mystikós*, antes quase nunca usado. [...] Com os escritos de Dionísio, o Areopagita (Pseudo-Dionísio), por volta de 500 d.C., o adjetivo “místico” obteve validade geral irrestrita para a experiência com Deus nas realidades desse mundo e sobre elas. Para essa “experiência” tem sido usado há milênios o adjetivo “místico”. [...] Como substantivação a mística e os místicos, segundo pesquisas de Michel de Certeau, só aparecem no século XVII e XVIII. (SUDBRACK, 2007, p. 20-21).

Leonardo Boff diz o seguinte sobre o conceito de mística:

A mística não é, pois, o privilégio de alguns bem-aventurados, mas uma dimensão da vida humana à qual todos têm acesso quando descem a um nível

mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante de outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. Todos, pois, somos místicos num certo nível. (BOFF; BETTO, 2008, p. 39).

Na verdade, não podemos deixar de relacionar espiritualidade com mística e sua referência direta ao mistério, sendo a mística o momento mais intenso dessa dimensão espiritual do ser humano, orientada ao mistério e ao Mistério com letra maiúscula. Para Leonardo Boff, por exemplo,

Cada pessoa é um mistério. [...] A pessoa emerge para si mesma e para os outros um mistério desafiador. Somente sabemos o que cada um revela de si mesmo ao largo da vida e pode ser captado pelas várias formas de apreensão que temos desenvolvido. Mas, apesar de toda a diligência, cada um permanece um mistério vivo e pessoal. Mistério, portanto, não se constitui uma realidade que se opõe ao conhecimento. Mas pertence ao mistério continuar mistério no conhecimento. Aqui está o paradoxo do mistério. Ele não é o limite da razão. Por mais que conheçamos uma realidade, jamais se esgota nossa capacidade de conhecê-la mais e melhor. Em razão disso, não podemos absolutizar nosso paradigma moderno, científico-experimental e técnico. Este não desnuda todas as dimensões da realidade, apenas aquelas que entram no diálogo experimental com a natureza. (BOFF; BETTO, 2008, p. 35-36).

Aquilo que chamamos de realidade apresenta-se incomensuravelmente maior que nossa razão e nossa vontade de dominar pelo conhecimento; apresenta-se para nós como mistério interpelante para além de nossa capacidade de dirimir e explicar a partir de uma pura racionalização. Esse “outro” aparece como mistério, diverso e plurivocal, como uma grande teia onde pequenos fios quase microscópicos se entrecruzam, como uma grande sinfonia orquestral, onde muitas vozes se fundem, mas que emerge até nós como complexo e diversificado naturalmente. Para Leonardo Boff,

O órgão para captar essa realidade imersa em mistério continua sendo o coração e aquilo que Pascal chamou de *esprit de finesse*, “espírito de fineza”. É uma atitude de simpatia fundamental, uma capacidade básica de sentir os outros em sua situação concreta (coração). [...] Essa compreensão existencial é vivida por todos. Mesmo sábios e cientistas como Niels Bohr, Werner Heisenberg, Max Planck, David Bohm e Albert Einstein, entre outros, testemunharam a experiência do mistério. (BOFF; BETTO, 2008, p. 36).

Portanto, a realidade do mundo como mistério inclui nossa dimensão antropológica mais basilar, refletida na relação com o real, com o outro e, é claro, numa dimensão cristã com o “Totalmente Outro”, sentido último da vida. Clama pela mística como estar voltado ao Mistério, que aos olhos da fé cristã é Mistério de salvação revelado em Jesus Cristo. Para Boff, “exatamente essa atitude face ao mistério, vivida em profundidade, chama-se mística” (BOFF; BETTO, 2008, p. 37). Para Henrique de Lima Vaz,

A teoria da experiência mística seja a que está implícita no testemunho dos místicos, seja a que é explicitada na reflexão filosófica e teológica, é construída, portanto, sobre um fundamento antropológico, no qual a concepção de ser humano está aberta ao acolhimento de uma dupla dimensão de transcendência: a) de um lado, a transcendência da *inteligência espiritual*, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio, seja sobre as atividades próprias do psiquismo; b) de outro, a transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística.

Ele então conclui:

Não obstante as profundas diferenças que irão distinguir a mística cristã daquela que se convencionou denominar mística pagã, e cuja expressão conceptual será recebida da tradição platônica, o traço comum que as une encontra-se no mesmo modelo antropológico dotado de uma estrutura vertical aberta coroada pela fina ponta do *espírito* (*noûs* ou *mens*), capaz de captar a universalidade *formal* do ser a de afirmar seu existir *real* (metafísica), ou de unir-se fruitivamente ao Absoluto (mística). (VAZ, 2000, p. 20-21).

Na verdade, o ser humano possui em sua estrutura uma dinâmica de transcendência verticalmente orientada ao Mistério, como testemunha toda a tradição ocidental. Essa é, portanto, “a condição de possibilidade da experiência mística” (VAZ, 2000, p. 22), bem como a estrutura que lhe possibilita receber pela fé a revelação divina.

A partir dessa concepção antropológica básica da dinâmica de mística e espiritualidade, podemos ampliar a discussão acerca dessa realidade da espiritualidade humana, dizendo que ela também diz respeito à maneira como nos relacionamos em toda dinâmica de transcendência humana. Aqui, o conceito de alteridade muito nos importa. Por mais que saibamos que a ideia de conhecermos a nós mesmos está incluída numa dinâmica de espiritualidade, a marca central da espiritualidade está em seu chamado ao *descentramento*. Ou seja, espiritualidade diz respeito também ao que aqui denominamos alteridade, numa perspectiva relacional.

Seguindo o que diz Henrique de Lima Vaz, “propomos situar o lugar antropológico da experiência mística exatamente no espaço intencional onde se dá a passagem dialética das categorias de *estrutura*, para as categorias de *relação*, ou do sujeito do seu *ser-em-si*, para o sujeito no seu *ser-para-o-outro*” (VAZ, 2000, p. 23). E é a partir dessa dinâmica antropológica de transcendência que “o ser humano pode abrir-se ao mundo, num primeiro nível relacional, expresso pela categoria de *objetividade*, pode abrir-se ao *outro* e à *história*, num segundo nível relacional, expresso pela categoria de *intersubjetividade* [...] Finalmente, pode abrir-se ao *Absoluto*, num terceiro e mais elevado nível relacional, que se exprime pela categoria de *transcendência*” (VAZ, 2000, p. 24). Ou, como o próprio Lima Vaz diz em outro texto seu, “Pelo ato espiritual o espírito-no-mundo passa além das fronteiras de seu estar-no-mundo, sem deixar de ser-no-mundo. Ele atualiza na ordem do agir a estrutura noético-pneumática que coroa a unidade estrutural do homem” (VAZ, 2006, p. 221).

Nessa linha de transcendência como abertura para além do simples ser-no-mundo, Leonardo Boff parece compartilhar aqui dessa qualidade do humano de viver a fundo sua alteridade, seu encontro com a história, com o outro (e o Outro). Ele assevera:

O que é anterior e que subjaz as expressões imanência-transcendência? É a experiência do próprio ser humano com um ser histórico, um ser que está se fazendo continuamente. [...] Quando falamos filosoficamente em existência, dizemos: *ex-istência*. Estamos sempre nos projetando para fora (ex), construindo nosso ser. (BOFF, 2000, p. 26).

Segundo Philip Sheldrake: “No Ocidente, o que hoje chamamos de ‘espiritualidade’, e que costumava ser chamado de teologia ascética e/ou mística, começou como parte de uma reflexão não diferenciada sobre as fontes cristãs e sua aplicação” (SHELDRAKE, 2005, p. 54). Na verdade, chamamos a atenção mais acima para a dimensão antropológica da espiritualidade por percebermos o risco de se interpretar a espiritualidade como algo simplesmente imaterial, fruto de experiências fulgurantes, algo de caráter gasoso, abstrato, sem reverberação na vida concreta das pessoas (misticismo).

Uma profusão de discursos acerca do que se entende por espiritualidade acaba, ao invés de enriquecer a conceituação do que é espiritualidade, gerando, na verdade, um conceito equívoco ao extremo e dificultando o acesso ao núcleo básico do que caracteriza a espiritualidade, tornando o termo pejorativo. Uma coisa são conceitos que se completam, outra muito diferente são conceitos absolutamente contraditórios que não fazem justiça absolutamente ao que se entende por espiritualidade, a partir da história desse termo-conceito.

Segundo Danilo Mondoni, “a palavra espiritualidade é considerada por muitos como filha da modernidade, pois sua origem remete-se à escola espiritual francesa do século XVII, como designação da relação pessoal do humano com Deus” (MONDONI, 2002, p. 13). Vejamos que para esse historiador do cristianismo, o termo-conceito espiritualidade já ganha um contorno de verticalidade, expressa na relação com Deus, ou seja, aqui o mistério ganha nome: Deus.

Contudo, é nosso desejo ampliar a discussão convidando para que nela possa entrar o fator decisivo para nós, cristãos, quando tratamos da espiritualidade: a vivência de Jesus de Nazaré. Adjetivemos assim a espiritualidade do mais geral para o mais específico, que é o foco de nossa pesquisa, ou seja, a relação entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental. Daí a necessidade de dizer o que entendemos por *espiritualidade cristã*. A definição clássica é aquela que diz que espiritualidade cristã é “a vida segundo o Espírito de Jesus Cristo”, conforme diz Jesús Espeja: “Espiritualidade cristã não é outra coisa senão viver segundo o Espírito de Cristo, recriar e concretizar na própria existência e numa situação histórica as motivações, as atitudes fundamentais e o comportamento de Jesus” (ESPEJA, 1995, p. 57).

Recorremos à excelente síntese que faz o teólogo anglicano, Alister McGrath, quando afirma: “A espiritualidade cristã refere-se à busca por uma espiritualidade autêntica e satisfatória, envolvendo a união das ideias fundamentais do cristianismo com toda a experiência da vida baseada em e dentro do âmbito da fé cristã” (MCGRATH, 2008a, p. 20). Todavia, ele não para nessa conceituação e vai mais adiante, mostrando como o que entendemos por fé cristã nos ajuda nesse processo de discernimento da face mais límpida do que podemos chamar de espiritualidade cristã.

Portanto, por mais que aceitemos o desafio da “pós-modernidade” como realidade da qual não se pode fugir, isso não significa – como dissemos anteriormente nessa pesquisa – que aderimos acriticamente a esse momento cultural com seus antivalores do antirreino, como é o caso, dentre outros, do consumismo desenfreado e do hiperindividualismo (Cf. LIPOVETSKY, 2004), vividos numa dinâmica de subjetividade fechada. Muito menos que venhamos a ignorar a centralidade e unicidade de Jesus de Nazaré, quando se trata de espiritualidade cristã.

Não há como falar de Deus a partir de uma experiência mística<sup>9</sup> – no caso específico da espiritualidade cristã – e não percebermos a necessidade

---

<sup>9</sup> Aqui entendemos mística como referida à espiritualidade. Mística como sendo o momento mais intenso de uma determinada espiritualidade, principalmente em sua faceta experiencial. Portanto, ao tratarmos aqui da mística cristã de hoje, estaremos consequentemente nos referindo à espiritualidade cristã hodierna.

de uma expansão em nível de linguagem e como esse discurso deve ser apropriado pela teologia. Pois ao falarmos do inefável, inaudito, incomensurável, de um Deus que transcende nossas limitações e expressividades, por mais que a experiência do sagrado passe em nível de linguagem, esta não dá conta de abarcar o infinito experienciado. Ou, como diz Paul Tillich sobre a vivência da fé: “Fé não é, portanto, um ato de forças irracionais quaisquer, assim como também não é um ato do inconsciente; ela é, isto sim, um ato em que transcendem tanto os elementos racionais como não-racionais da vivência humana” (TILLICH, 1996, p. 9).

Por mais que a experiência mística não seja uma experiência irracional, trata-se de uma experiência no âmbito do *suprarracional* (para além do racional)<sup>10</sup>. Traz, portanto, sérias limitações às conceituações de tipo especulativo. Daí a necessidade da valorização da linguagem *metafórico-afetiva* no discurso sobre Deus, a partir da experiência cristã de Deus<sup>11</sup>. Para a atual reflexão teológica contemporânea, deveria ficar claro que não são as experiências místicas extraordinárias, condicionantes para uma vivência de uma espiritualidade rica de sentido – como parece ser a preocupação de muitas espiritualidades atuais de cunho carismático –, interpelando a teologia a se repensar a partir dessas espiritualidades com seus matizes de diferentes cores e entonações.

Ora, no fundo precisamos urgentemente retornar às fontes centrais da espiritualidade cristã, suscitando novos temas, clareza e relevância ao labor teológico. Esse diagnóstico deveria nos fazer procurar humildemente novas linguagens para a teologia atual a partir do solo fértil das fontes centrais da vida de fé. A teologia cristã necessita enxergar que se hoje quisermos sobreviver como cristianismo num mundo pós-cristão, será central para a vivência madura da fé, bem como para a dinâmica da teologia hodierna, levar a sério a realidade da dimensão mística inerente à vida, dando a ela sua sustentação e possibilidade de continuar a existir, sempre calcada na revelação de Deus.

Sem sombra de dúvida, no atual cenário em que nos encontramos, com suas mais diversas formas de espiritualidade e seus fenômenos subsequentes, são indispensáveis os critérios. Todos esses critérios têm uma mesma inspiração, qual seja: a *humanização*<sup>12</sup>. Pode-se afirmar sem medo de errar que

<sup>10</sup> O filósofo Henrique C. de Lima Vaz, trata da temática da mística em três movimentos: “a mística especulativa”; “a mística mística” e “a mística profética”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental...*, cit., p. 33. Ver também. EDWARDS, Denis. *Experiência humana de Deus*. São Paulo: Loyola, 1995.

<sup>11</sup> Ou, como diz Henrique de Lima Vaz, um “*ver trans-racional*”. Ou seja, que passa pelo racional. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 33. Todavia, ele afirma: “Por outro lado, como falar do objeto dessa contemplação, senão transgredindo as regras da linguagem ordinária?”. Idem, p. 33.

<sup>12</sup> Para um aprofundamento maior acerca dessa temática, ver: RUBIO, Alfonso Garcia. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2009.

toda manifestação espiritual que não leve à *humanização* deve ser colocada sob suspeita. Segundo Alfonso Garcia Rubio, é indispensável percebermos que:

A experiência do Deus de Jesus Cristo implica a capacidade de se decidir pela abertura e pelo fechamento, pois trata-se de um Deus amor que não se impõe pela força. Quer dizer, algo de liberdade deve existir no ser humano que acolhe o dom de Deus, algo de capacidade para se decidir por si mesmo e para assumir as consequências dessa decisão, pois o amor, como sabemos, não é passivo; mas dinamiza todo o viver humano. (RUBIO, 2009, p. 5).

Ele conclui dizendo:

Em outras palavras, algo de maturidade é necessário para viver a experiência do Deus cristão. Naturalmente, há diversos graus no processo humano de maturidade, que, de fato, nunca são completos a acabados. Estamos sempre a caminho para um pouco mais de maturidade. Entretanto, o que se observa, na vida das Igrejas, é a presença de grandes números de pessoas que parecem estar tão enredadas nos estágios infantis da vida humana que o encontro pessoal com o Deus de Jesus Cristo, acaba sendo, lamentavelmente, obstaculizado ou até impedido. (Ibidem).

A espiritualidade cristã deve, portanto, levar à maturidade numa dinâmica de humanização, como fruto mais maduro, gerando e sendo gerada pela comunhão verdadeira, na concretude de uma vida mais solidária e fraterna com o outro, consequência de um real encontro com o “Totalmente Outro”; encontrando o Outro no próximo, no mais desvalido.

Contudo, esta comunhão não deverá tornar-se ensimesmação comunitária, pois no caso específico de uma comunidade religiosa, por exemplo, seu movimento deve estar sempre em direção aos de fora, como é o caso específico da *εκκλησία*<sup>13</sup> de Jesus. A *diaconia*, na dinâmica da vivência do amor-serviço, na realização concreta de obras de misericórdia em direção ao mais necessitado, revela muito de quão profunda e genuína é esta experiência espiritual. Ou seja, o critério máximo é a *salvação-humanização integral*.

Toda descrição acerca deste mistério (teologia) tem um lado objetivo e outro subjetivo. Do ponto de vista objetivo, Deus é *mistério revelado* que, por mais inesgotável que seja (impossibilidade do conhecimento exaustivo de Deus), assim mesmo dá-se a conhecer ao ser humano mediante Jesus Cristo. Isto significa dizer que a autocomunicação de Deus *comunica*, todavia,

<sup>13</sup> Termo grego que etimologicamente significa: “os chamados para fora”, de onde vem a palavra “Igreja”.

comunica não somente conteúdos doutrinários acerca de Deus, mas *Deus mesmo*: o Deus que se dá a conhecer em amor. Paralelamente, podemos dizer que toda teologia é *teologia do mistério*, limitada que se torna por seu “objeto”. Portanto, Deus jamais poderá ser objetável.

Na verdade, toda experiência de Deus e todo o nosso teologar são necessariamente limitados, circunscritos à nossa subjetividade. Assim, podemos descrever a experiência cristã de Deus e, portanto, mística, como uma forma de “conhecimento experiencial, vivido, adquirido por contato direto com a realidade a que se refere” (PÁDUA, 2003, p. 358). No caso da experiência mística de Deus, esta é transcendente.

No cristianismo, essa mística tem endereço certo: o único Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, pois para a fé cristã toda experiência de Deus é uma experiência trinitária. Para Henrique Vaz,

O ritmo vital da mística cristã pulsa em dois momentos que marcam igualmente sua amplitude: a) *quaerere Deum*: buscar a Deus como *superior-interior*, na sua transcendência absoluta e na sua presença em nós mais intimamente do que nós mesmos pela tríplice mediação: criatural, da graça e histórica; b) *in omnibus*, ou seja, em “todas as coisas” abrangendo a totalidade do que é *inferior* e que se situa infinitamente aquém da transcendência divina. (VAZ, 2000, p. 75).

E como estas experiências não se dão no vácuo, mas no chão concreto de nossas vidas, somos condicionados por todo um marco interpretativo, formado de tudo que constitui nossa história de vida, dando significado singular à experiência, ao mesmo tempo limitando, situando e condicionando-a. Portanto, se teologia é também hermenêutica, toda experiência dita “experiência cristã de Deus”, vivida na subjetividade humana, ao ser tematizada passa também por uma construção hermenêutica.

Todavia, como comunicar teologicamente essa singular experiência cristã de Deus e sua particularidade cativante, que nos abre e interpela à fraternidade e à solidariedade na vivência do amor-serviço, tendo em vista a desconfiança com que o mundo encara as ditas instituições religiosas tradicionais?

Mesmo diante da ressacralização do mundo, quando homens e mulheres mostram-se descrentes das *instituições de sentido* (entre elas as Igrejas), esse homem e essa mulher de hoje convivem com uma profunda sede de espiritualidade, sede de sentido existencial. Por isso, se a espiritualidade cristã, fruto de uma vivência da mística cristã mais fundamental, não der e não for resposta à busca de sentido existencial, fica comprometida a face evangelizadora dessa experiência de Deus, que a fé cristã diz ser singular à vida humana.



Então fica a seguinte pergunta: *como a teologia irá se posicionar diante dessa demanda existencial de espiritualidade como veículo de comunicação dessa boa nova?* Como disse Juan Luis Segundo de maneira contundente,

É óbvio que, neste contexto natural, a teologia, o saber sobre Deus, inscreve-se dentro de uma busca de sentido para a existência humana. O diálogo que desemboca numa problemática teológica leva sempre dentro de si, de maneira consciente ou inconsciente, um elemento de crise existencial. Ou seja, uma certa dificuldade em dar sentido satisfatório à vida a às suas atividades perante a história. (SEGUNDO, 2000, p. 30).

Para Leonardo Boff, situando a espiritualidade no contexto de crise cultural em que estamos inseridos, uma coisa deve ficar clara:

Em momentos assim dramáticos o ser humano mergulha na profundidade do Ser e se coloca questões básicas: o que estamos fazendo neste mundo? Qual é o nosso lugar no conjunto dos seres? Como agir para garantirmos um futuro que seja esperançador para todos os seres humanos e para toda a nossa casa comum? O que podemos esperar para além dessa vida? É neste contexto que devemos colocar a questão da espiritualidade. A espiritualidade é uma das fontes primordiais, embora não seja a única, de inspiração do novo, de esperança alvissareira, de geração de um sentido pleno e de capacidade de autotranscendência do ser humano. (BOFF, 2006, p. 9).

Precisamos hoje, portanto, passar a olhar o ser humano não somente como uma realidade antropológico-teológica, mas topográfica, como ser humano visto em última instância como a morada de Deus, como a topografia da Divindade, a morada onde a presença de Deus se dá. Corações plenos do amor de Deus, levando as boas novas e colocando em prática os valores do Reino de Deus plenamente vividos e encarnados por Jesus Cristo, com vistas à salvação-humanização integral do ser humano e a construção de uma nova história.

O *Mistério de Deus*, do qual não se pode fugir, é sobre esta realidade do Transcendente que aparece na sede de “algo a mais”, de uma “preocupação última” (TILLICH, 2006, p. 180). Para o filósofo espanhol Miguel de Unamuno,

Esse sentimento – observe-se bem, porque nisso reside todo o seu caráter trágico e o sentimento trágico da vida – é um sentimento de fome de Deus, de carência de Deus. Crer em Deus é, em primeira instância, querer que haja Deus, não poder viver sem Ele. Enquanto peregrinei pelos campos da razão em busca de Deus, não O pude encontrar, porque a idéia de Deus não me

enganava, nem pude tomar por Deus uma idéia. [...] Mas ao ir afundando no ceticismo racional, de um lado, e no desespero sentimental, de outro, abrasou-me a fome de Deus e a sufocação do espírito me fez sentir, com sua falta, sua realidade. Quis que houvesse Deus, que existisse Deus. E Deus não existe, mas antes sobre-existe, e está sustentando nossa existência existindo-nos. (UNAMUNO, 1996, p. 162-163).

Com o que dissemos até aqui podemos afirmar peremptoriamente a necessidade de tratarmos de nosso tema a partir da cultura hodierna e da consequente necessidade de ampliação do horizonte hermenêutico da teologia para os dias atuais, reconfigurando-se a episteme da fé, sem perder a própria identidade, numa dinâmica de encarnação em conformidade com o paradigma da *kénosis* do Filho (o mistério da encarnação).

A atual dinâmica da teologia permanece teimosa do paradigma racionalista cartesiano, tornando-se um impeditivo para que aquilo que chamamos de “inculturação da teologia”, aconteça satisfatoriamente. Por isso, podemos perceber que, ou superamos esse paradigma reducionista cartesiano na dinâmica da teologia, ou ela permanecerá irrelevante diante do desafio da cultura ocidental hodierna.

Essa mentalidade chamada por muitos de “pós-moderna” reclama um alargamento das “fronteiras epistemológicas” da modernidade e seus conceitos tradicionais sobre os quais a teologia foi erigida nestes últimos três séculos. Blaise Pascal tinha razão: o coração verdadeiramente tem razões que a Razão desconhece.

Precisamos de uma espiritualidade mais teológica e de uma teologia mais espiritual, sem relação de precedência. Uma espiritualidade com base e sustentação na Revelação e uma teologia mais viva, rica da presença do Espírito que sopra sobre os teólogos-pastores de sua Igreja para que eles tenham discernimento e façam da teologia uma cativante e rica “inteligência da fé”.

## Referências

- BALTHASAR, H. U. V. **Ensayos teológicos**. v. 1: Verbum Caro. Madrid: Guadarrama, 1964.
- BARBOSA, R. O que é espiritualidade? In: BOMILCAR, N. (Org.). **O melhor da espiritualidade brasileira**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- BARROS, P. C. Editorial: Teologia e espiritualidade. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Ano XXXVIII, n. 106, set.-dez., 2006.
- BARTH, K. **Introdução à teologia evangélica**. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BINGEMER, M. C. L. **A argila e o Espírito**: ensaios sobre ética, mística e poética. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

- \_\_\_\_\_. **Em tudo amar e servir:** mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.
- BOFF, C. **Teoria do método teológico.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BOFF, L. **Espiritualidade:** um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Experimentar Deus:** a transparência de todas as coisas. 3. ed. Campinas: Verus, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Jesus Cristo libertador:** ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Tempo de transcendência:** o ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- BOFF, L; BETO, F. **Mística e espiritualidade.** 6. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- BOFF, L; BOFF, C. **Como fazer teologia da libertação.** 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BONHOEFFER, D. **Discipulado.** 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Ética.** 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005
- \_\_\_\_\_. **Resistência e submissão:** cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BUELTA, B. G. **Orar em um mundo fragmentado.** São Paulo: Loyola, 2007.
- CHENU, Marie-Dominique. **Le Saulchoir:** uma scuola di teologia. Casale Monferrato: Mariette, 1982.
- DESCARTES, R. **Discurso sobre o método.** Petrópolis: Vozes, 2008.
- EDWARDS, D. **Experiência humana de Deus.** São Paulo: Loyola, 1995.
- ESPEJA, J. **Espiritualidade cristã.** Petrópolis: Vozes, 1995.
- FABRIS DOS ANJOS, M. (Org.). **Teologia aberta ao futuro.** São Paulo: Soter/Loyola, 1997.
- FERNÁNDEZ, V. M. **Teologia espiritual encarnada:** profundidade espiritual em ação. São Paulo: Paulus, 2007.
- GALILEA, S. **As raízes da espiritualidade cristã:** visão atual da renovação cristã. São Paulo: Paulus, 1984.
- GIBELLINI, R. **A teologia do século XX.** São Paulo: Loyola, 2002.
- GUTIÉRREZ, G. **O Deus da vida.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Beber no próprio poço:** itinerário de um povo. São Paulo: Loyola, 2000a.
- \_\_\_\_\_. **Teologia da libertação:** perspectivas. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- KÜNG, H. **Teologia a caminho:** fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.
- LEQLERCQ, J. **Esperienza spirituale e teologia:** alla scuola del monaci medievale. Milano: Jaka Book, 1990.
- LIBÂNIO, J. B; MURAD, A. **Introdução à teologia:** perfil, enfoques e tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.
- LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Barcarolla, 2004.
- LONERGAN, B. **Método en teología.** Salamanca: Sígueme, 1988.
- LOUTH, A. **Theology and spirituality.** Oxford: SLG Press, 1976.
- MACQUARRIE, J. **Paths in spirituality.** Londres: SCM Press, 1992.

- MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 12. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- MARTIN VELASCO, J. **Experiência cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- MATOS, H. C. J. **Estudar teologia: iniciação e método**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MERTON, T. **Sementes de contemplação**. Porto: Tavares Martins, 1955.
- MCGRATH, A. E. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Vida, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Teologia para amadores**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008b.
- MCLAREN, B. **Uma ortodoxia generosa: a Igreja em tempos de pós-modernidade**. Brasília: Palavra, 2007.
- MOLTMANN, J. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MONDONI, D. **Teologia da espiritualidade cristã**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- MORIN, E. **Ciência com consciência**. São Paulo: Bertrand, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 12. ed. São Paulo / Brasília: Cortez/Unesco, 2007.
- MUELLER, E. R. **Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2001.
- PANNENBERG, W. **Christian spirituality and sacramental community**. Londres: Longman & Todd, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica histórica e hermenêutica teológica**. In: ACCORDINI, G. **Teólogos do século XX**. São Paulo: Loyola, 2006.
- PANNENBERG, W. **Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Teologia Sistemática**. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009. v. 1.
- PASCAL, B. **Pensamentos**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- RAHNER, K. **Apelos ao Deus do silêncio**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Curso fundamental da fé**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O dogma repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970.
- RUBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** 2. ed. São Paulo: Loyola, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Prática da teologia em novos paradigmas: adequação aos tempos atuais**. In: FABRI DOS ANJOS, M. (Org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Soter/Loyola, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Elementos de antropologia teológica**. Salvação cristã: salvos de que e para que? 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Nova evangelização e maturidade afetiva**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- RUIZ SALVADOR, F. **Compendio de teologia espiritual**. São Paulo: Loyola, 1996.

- SCHILLEBEECKX, E. **Revelação e teologia**. São Paulo: Paulinas, 1968.
- SEGUNDO, J. L. **Libertação da teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SOBRINO, J. **Espiritualidade da libertação: estruturas e conteúdos**. São Paulo: Loyola, 1992.
- SUDBRACK, J. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. São Paulo: Loyola, 2007.
- TILLICH, P. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- UNAMUNO, M. **Do sentimento trágico da vida**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VAZ, H. C. L. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica**. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.

#### **Artigos de revistas teológicas**

- CARVALHO, G. Sobre a definição de fé em Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 9, mai. 2006. (Publicação da Sociedade Paul Tillich do Brasil).
- COSTA, A. S. Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, ano XXXVIII, n. 106, set./dez., 2006.
- PÁDUA, L. P. Mística, Mística cristã e Experiência de Deus. **Atualidade Teológica**. Rio de Janeiro, PUC-Rio, ano VII, n. 15, set./dez. 2003.
- PRATES, L. Espiritualidade latino-americana: raízes e frutos. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, PFTNSA, ano XV, n. 60, jul./set. 2007.